



Trosfrihet og Diskrimineringsvern

Skjeie, Hege

DOI (link to publication from Publisher):
[10.5278/freia.4982959](https://doi.org/10.5278/freia.4982959)

Publication date:
2005

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication from Aalborg University](#)

Citation for published version (APA):
Skjeie, H. (2005). *Trosfrihet og Diskrimineringsvern*. Institut for Historie, Internationale Studier og Samfundsforhold, Aalborg Universitet. FREIA's tekstserie No. 54 <https://doi.org/10.5278/freia.4982959>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at vbn@aub.aau.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Hege Skjeie

Trosfrihet og Diskrimineringsvern

FREIA

**Paper
April 2005**

54

*Feminist Research Center in Aalborg
Institute for History, International and Social Studies
Aalborg University
Fibigerstraede 2
DK-9220 Aalborg Ø
Tel: + 45 96 35 83 10, Fax: + 45 98 15 32 98
Mail: g05ck@ihis.aau.dk, www.ihis.aau.dk/freia/index.php*

Hege Skjeie

Trosfrihet og Diskrimineringsvern

Hege Skjeie
Trosfrihet og Diskrimineringsvern

Paper from
FREIA – Feminist Research Center in Aalborg
Institute for History, International and Social Studies
Aalborg University
Fibigerstraede 2
9220 Aalborg Ø
Tel.: 9635 8310

Tryk: Uni-Print, Aalborg Universitet, 2005
Layout: Anette Bæk Kjølgaard / Cirkeline Kappel

ISSN: 0907-2179

FREIA's paper series contains working papers, papers for conferences and seminars, project descriptions, lecture manuscripts, chapters from books etc. The papers are made by researchers affiliated to FREIA or by researchers who have visited the centre. The paper series aims at spreading the knowledge of FREIA's activities, internally as well as externally. Editors of the series are Ann-Dorte Christensen and Ruth Emerek. The papers can be ordered at Aalborg University, Institute for History, International and Social Studies, phone: +45 9635 8391, or by e-mail: g05ck@ihis.aau.dk.

Forord

Artiklen i dette nummer dannede udgangspunkt for Hege Skjeies oplæg om *Maktudredningen, rettighedspolitikken og 'den norske model'*, som blev holdt på forskningsseminar i FREIA den 4/2, 2005. Artiklen er også trykt i tidsskriftet *Kvinneforskning* nr. 3/2004. Hege Skjeie er professor i Statsvitenskap ved Oslo Universitet.

Ann-Dorte Christensen

Hege Skjeie

Trosfrihet og diskrimineringsvern

Forholdet til religionen er en stor utfordring i vern av kvinners menneskerettigheter. Det gjelder i alle sammenhenger der religiøs lovgivning definerer sivile, politiske og sosiale rettigheter og plikter på måter som systematisk forskjellsbehandler kvinner og menn, jenter og gutter. Men det gjelder også innenfor rammen av sekulær lovgivning som verner religionsfriheten slik at diskriminering blir en religiøs grupperettighet.¹ Likestilte rettigheter er ikke en idé med sikkert feste i religionen. Snarere tvert i mot – det er troen på hierarkisk ordnede kjønns spesifikke rettigheter og plikter som karakteriserer verdensreligionenes historiske tradisjoner. I internasjonale menneskerettighetsfora har religiøst basert kvinneundertrykking vært et brennbart tema gjennom hele 1990-tallet. I alle samfunn handler nye debatter om kvinners rettighetssituasjon innenfor rammen av religionen stadig tydeligere om det uforløste forholdet mellom sett av rettigheter som ikke uten videre kan oppfylles samtidig. I den internasjonale debatten om multikulturalisme diskuteres stadig mer intenst det problematiske forholdet mellom gruppespesifikke rettigheter basert på trostilhørighet og den individuelle retten til vern mot diskriminering på grunnlag av kjønn eller seksuell orientering

Kvinnens menneskerettigheter er særskilt vernet i FNs kvinnekonvensjon (CEDAW). Formålet med konvensjonen er å forandre religiøse, kulturelle, sosiale, økonomiske og rettslige strukturer som bygger på forestillingen om at kvinner er mindre verd enn menn. Religiøst begrunnede kjønns hierarkier og – stereotyper blir direkte utfordret i kvinnekonvensjonens likeverdsforståelse (jf. for eksempel Børresen 2004). Konvensjonen forplikter stater til å innlemme prinsippet om likestilling mellom kvinner og menn gjennom forfatningsregler eller annen lovgivning, forby all diskriminering av kvinner og selv avstå fra

1. Dette er et sentralt tema i nettverksprosjektet jeg deltar i om Demokrati, religionsfrihet og kvinners menneskerettigheter. Prosjektet er finansiert over kjønnsforskningsprogrammet i Norges forskningsråd for perioden 2004-2007. Stor takk til Rune Karlsen som har stått for bearbeiding av data fra Mak-tutredningssurveys.

og forhindre enhver handling eller praksis som diskriminerer kvinner – «to take all appropriate measures to eliminate discrimination against women by any person, organisation or enterprise». Kvinnekonvensjonen har, særlig gjennom det siste tiåret, blitt et svært viktig dokument i en global feministisk rettighetsbevegelse og for nettverkene som er engasjert i praktisk menneskerettighetsarbeid (jf. Okin 1997, Hellum 2002). Kvinnekonvensjonen har samtidig produsert flere reservasjoner fra enkeltstater enn noen annen FN-konvensjon. Konvensjonens sivilrettslige bestemmelser bryter med shariabaserte rettslige regimer når det fastslås at kvinner skal ha samme rettslige handleevne som menn, samme rett til å inngå avtaler og forvalte eiendom, behandles likt med menn i alle ledd av rettergangprosesser, ha samme rettigheter og forpliktelser i egenskap av foreldre. Den utfordrer alle former for religiøst begrunnet polygami, og patriarkalske skilsmissegeregler. På samme måte er reproduktive rettigheter – seksuell selvbestemmelse, helsevern ved graviditet og fødsel, og tilgang til prevensjon – en stadig kilde til dramatiske konflikter mellom forkjempere for kvinners menneskerettigheter og religiøse stater og organisasjoner. På tre internasjonale FN-konferanser på 1990-tallet, i Wien, Kairo og Beijing, har kontrollen over reproduksjonen representert selve stridskjernen, i nok et skjæringspunkt mellom religion og selvbestemmelsesrett (se Vuola 2002, også Hellum 2004).

Kirsten Ketcher (2001) understreker hvordan retten til religionsfrihet og kvinners grunnrettigheter har utviklet seg med historisk ulike forutsetninger. Religionsfriheten har historisk sett handlet om å sikre gudsyndyrkelsen mot overgrep fra en stat som makt til å definere betingelsene for den, og om likebehandling av religioner. Slik har den også blitt forstått som en særskilt grupperettighet; som et område der den alminnelige lovgivningen kan ha begrenset gyldighet. Dette er den konvensjonelle forståelsen av religionsfrihet i Norge. Her har trossamfunn hatt rett til å diskriminere på grunnlag av kjønn eller seksuell orientering når diskrimineringen er forankret i religiøs overbevisning. Indre forhold i trossamfunn er eksplisitt unntatt fra likestillingsloven. I utgangspunktet betyr dette at verken det generelle forbudet mot forskjellsbehandling, bestemmelsene om myndighets- og arbeidsgiversplikt til å tilrettelegge for likestilling, likestillingslovens ansettelses-, oppsigelses- og likelønnsvern, eller bestemmelsene om likerett til og i utdanning, opplæring og organisasjonsdeltakelse, omfatter

indre forhold i trossamfunn. Bare vernet mot seksuell trakassering er «unntatt unntaket»². Med «indre forhold» menes spørsmål som har nær sammenheng med religionsutøvelsen i trossamfunnet. Likestillingsloven skal ikke gripe inn i måten trossamfunn utøver sin religion på, uansett kjønnskonssekvenser. Det gjelder for den norske statskirken som for andre trossamfunn. Og i arbeidsmiljølovens nye kapittel om likebehandling i arbeidslivet, er trossamfunn fortsatt unntatt fra det generelle forbudet mot diskriminering på grunnlag av seksuell orientering, da presisert til å gjelde «homofil samlivsform».

Forholdet mellom trosfrihet og diskrimineringsvern skaper, for å sitere Cass Sunstein (1999:85), «dype spenninger» i en liberal samfunnsorden, som samtidig er langt fra å være grundig debattert. I norsk sammenheng er det mange eksempler på en forunderlig politisk vilje til å tie slike spenninger i hjel. Diskrimineringsspørsmål tematiseres gjerne som problem i forhold til religiøse minoritetskulturer, og sjeldnere som spørsmål om spenninger i majoritetens religiøse kulturlandskap. Vedtekter i misjonsforbund kan utelukke homofile fra medlemskap, og politiske ledere nøyer seg med å henvise til troens autonomi. I statskirken kan kvinner diskrimineres i for-kyndestillinger, og politiske ledere unndrar spørsmålet fra offentlig debatt. Religiøst basert undervisning kan forkynne kvinnelig under-ordning i alt fra samfunnslære til biologiundervisning, uten at det preger debatten om kristne privatskoler.

I denne artikkelen skal jeg konsentrere meg om noen av de problemstillingene som likestillingslovens generelle unntak for indre forhold i trossamfunn reiser i et liberalt demokrati som bekjenner seg til ideen om frihet fra diskriminering. I Norge er dette likevel ikke en ide med samme formelle, konstitusjonelle, beskyttelse som retten til religionsfrihet. I grunnloven vernes – i en og samme paragraf – både statsreligionen og religionsfriheten. Her fastslås det at den evangelisk-lutherske religion forbliver statens offisielle religion, og at de innbyggere som bekjenner seg til den, er forpliktet til å oppdra sine barn i samme. Med statsreligionen følger statskirke, kristen formålsparagraf i skolen og obligatorisk opplæring i kristen-domskunnskap med livssynsorientering (KRL). Men alle innbyggere kan likevel få tro hva de vil: første ledd i

2. I den forstand at forarbeidene (Ot.prp.77 2000–2001:74) karakteriserer trakassering som en handling som ikke har med tros- og religionsutøvelse å gjøre. Det nærmere grunnlaget for dette skillet mellom trakassering og andre former for diskriminering, og basisen i ulike religiøse læresetninger/dogmer/praksiser, er ukjent.

bestemmelsen fastslår retten til fri religionsutøvelse.³ Noen tilsvarende rett til frihet fra kjønnsdiskriminering, etnisk diskriminering eller diskriminering på grunnlag av seksuell orientering garanterer grunnloven ikke, utover en ny bestemmelse fra 1994, som fastslår at det påligger statens myndigheter å respektere og sikre menneskerettighetene.⁴ Med Kirsten Ketcher (2001) kan vi si at dette åpner for en hierarkisering av de to grunnrettighetsområdene, der kvinners rettigheter tenderer mot å måtte vike for religionsfriheten når uforenelighet kan konstateres. Likestillingsrettslige vurderinger problematiserer en slik vikeplikt.

Hvor langt kan religionsfriheten trumfe diskrimineringsvernet? Det er et felt for normative begrunnelser, rettslige avveininger, politiske prioriteringer og alminnelig, diffus, legitimitet. Jeg skal prøve å gi eksempler på alle variantene. Det skjer dels med utgangspunkt i viktige bidrag i Makt- og demokratiutredningen om forholdet mellom religion og likestilling, som Kirsten Ketchers (2001) analyse av kvinners grunnrettigheter og Tordis Borchgrevinks (2001) diskusjon av religionen og likestillingen som en «flerkulturell hodepine». Dels har diskusjonen feste i den problematiseringen av religiøse grupperettigheter som Susan Okin tok initiativ til på slutten av 1990-tallet - presentert som en sammenhengende debatt i antologien *Is Multiculturalism Bad for Women?* (1999). Mye av debatten her er riktignok knyttet opp mot amerikanske eksempler på kontroverser om religiøse grupperettigheter. Men mange resonnementer har også klare paralleller til likestillingsrettslige vurderinger av det norske unntaket for indre forhold i trossamfunn. Dels undersøker jeg politiske prioriteringer og generell legitimitet gjennom svarmønstre på tre spørsmål om lovbestemt likestilling i trossamfunn som ble stilt i to survey i Maktutredningens regi – eliteundersøkelsen fra 2000 og en opinionsundersøkelse fra 2002.

Bør diskrimineringsvern omfatte trossamfunn?

3. Grunnlovens § 2. I den opprinnelige teksten var bestemmelsen om statsreligionen fulgt av grunnlovsfestede religiøst baserte eksklusjoner: jesuitter og munkeordener måtte ikke tåles, og jøder var utelukket fra adgang til riket. Se Bergem, Karlsen og Slydal, 2002. Obligatorisk KRL-undervisning står i dag i klagekø ved menneskerettighetsdomstolen i Strasbourg, se for eksempel Borchgrevink 2002.

4. Grunnlovens § 110 c. Religionsfriheten innebærer, som beskrevet i internasjonale menneskerettighetskonvensjoner, friheten til, så vel offentlig som privat, å gi uttrykk for sin religion eller overbevisning. Den inkluderer retten til skifte religion, og begrenses av (lovregulerte) hensyn til offentlig orden, helse og moral, samt beskyttelsen av andres rettigheter og friheter. Jfr EMK – den europeiske menneskerettighetskonvensjonens – artikkel 9.

I Okins kontroversielle essay: *Is Multiculturalism Bad for Women?* var en viktig del av kritikken konsentrert om hvordan normative føringer i multikulturalisme kan bidra til å legitimere religiøst begrunnet kjønnsdiskriminering. Multikulturalisme diskuterer diskrimineringsvern på gruppenivå, og kulturelle rettigheter i forholdet mellom minoritet og majoritet. Rettferdighet handler her om moralske og politiske forpliktelser til gjensidig kulturell respekt og anerkjennelse. Både kravet om lik respekt/anerkjennelse og behov for særskilt beskyttelse kan nødvendiggjøre gruppebaserte rettigheter. (Taylor 1994, Kymlicka 1995, jf. også Borchgrevink 2002). Okins kritikk handler om hvordan ulike former for vern mot "eksterne" majoritetsbeslutninger samtidig åpner for «intern» diskriminering. Eksemplene hos Okin på hvordan religiøse grupperettigheter kan bety intern diskriminering varierer fra patriarkalske ekteskaps-, skilsmisse-, foreldre-, arve-, og/eller eiendomsregler, til trosbasert og -styrt opplæring og utdanning.

Hva bør liberale multikulturalister gjøre – spør Okin – når krav om grupperettigheter, respekt for forskjellighet og intern autonomi kolliderer med kvinners likestillingsrett? Hvordan kan (subnasjonale) krav om gruppebaserte unntak fra generelle regelverk forsvares når de samtidig innebærer krenking av kvinners menneskerettigheter? Svaret er kort sagt at det kan de ikke; liberale multikulturalister får tenke en gang til. Liberale forsvar for gruppebaserte rettigheter har bare interesse om de samtidig har vurdert interne konsekvenser for kvinner og forsikret seg om at også de er forsvarebare. For mye multikulturalisme har tatt for lett på dette, er Okins hovedpoeng. Slik har en ny ekspanderende normativ teori bidratt til reproduksjon av tradisjonell kjønnsblindhet. Og det til tross for at multikulturalismens fremste teoretikere gjerne kopler ismene sammen, i ulike «feminisme og multikulturalisme»-varianter.⁵ Et minimumskrav til politiske multikulturalister er uansett, fastslår Okin, å sørge for at en hvilken som helst reell forhandling om politisk anerkjennelse av en grupperettighet inkluderer lik representasjon av kvinner og menn blant forhandlerne.

I debattboka *Susan Moller Okin with Respondents: Is Multiculturalism Bad for Women?* er det mange som gir svar på tiltale. Will Kymlickas svar leser jeg mest som full tilslutning til Okins krav. En liberal

5. Se Kymlicka 1999, Young 1995, samt Brian Barrys (2001) innette, parallellførte, kritikk av begge. For en ditto krass kritikk av etnosentrisme i Okins posisjon, se for eksempel Jacobsen og Gressgård 2002.

tilnærming til multikulturalisme må nøye granske mulighetene for etablering eller forsterking av interne ulikheter når den drøfter minoritetsrettigheters legitimitet. Grupperettigheter som skaper eller forsterker kjønnsmessig ulikhet innenfor gruppen er ikke akseptable; en liberal teori om grupperettigheter kan ikke godta «interne restriksjoner» som skaper urettferdighet innenfor gruppen. Det gjelder restriksjoner i sivile og politiske friheter så vel som tradisjonalisering av sosiale institusjoner (1999:31–33, jf. Kymlicka 1995) Men Kymlicka appellerer samtidig til feminismen som multikulturalismens allierte i en mer inkluderende forståelse av rettferdighet – en allianse som kan utfordre det han kaller «liberale selvgodheter».

Problemstillingen kravet om grupperettigheter kan reise har Tordis Borchgrevink formulert på følgende måte: Er det legitimt for et liberalt samfunn å tvinge liberale verdier på illiberale grupper? Er det legitimt å la det være? (2002:105) For Okin ville nok svaret vært enkelt. Martha Nussbaum, som deler Okins liberalfeministiske utgangspunkt⁶, er likevel svært kritisk til det hun kaller Okins «forakt for religion» (1999:105). Religion for Okin framstår som lite annet enn en sekk med overtro bundet sammen i formålet om å opprettholde kontroll over kvinner, mener Nussbaum. Slik blir det mest av alt et praktisk politisk spørsmål å sørge for at religionen ikke bidrar til å underminere den sekulære lovgivningens forbud mot kjønns-diskriminering. Nussbaum vil heller framheve religiøse endrings-potensialer; religionen som del av radikale sosiale bevegelser, og religiøse interne reformbevegelser. Det gjelder ikke minst den jødiske reformgruppen Nussbaum selv tilhører. Som troende (?) argumenterer hun for at religionen kan kreve en spesiell ærbødighet fra den liberale staten.

I amerikansk konstitusjonell teori har religionsfrihetens vilkår tradisjonelt vært forstått som at staten ikke kan legge en «substansiell byrde» på religionsutøvelse uten at staten samtidig kan påberope seg en «tvingende interesse».⁷ Det er en forståelse Nussbaum støtter. Så blir

6. Men Nussbaum går samtidig en grenseoppgang mellom «comprehensive liberalism og «political liberalism», hvor hun plasserer Okin i førstnevnte og seg selv i sistnevnte – denne da med en form for avgrensning mot enhetlige syn på «den menneskelige natur» (Nussbaum 1999:108–109, Okins svar ibid: 127–130).

7. Nussbaum 1999:111. I Nussbaums diskusjon står endringen av en slik forståelse sentralt. Den tar utgangspunkt i en høyesterettsavgjørelse fra 1990 om at en nøytral (dvs. ikke-diskriminerende) lov ikke kommer i konflikt med det konstitusjonelle vernet av religionsfrihet selv om staten vanskelig kan anses å ha en «tvingende interesse». Saken gjaldt om bruk av et narkotisk stoff i en religiøs seremoni kunne gjøre krav på unntak fra et generelt lovforbud. Se også Sunstein ibid.

spørsmålet om vern mot kjønnsdiskriminering er en slik tvingende interesse. Det svarer hun, etter det jeg kan forstå, uklart på. Så lenge religiøse organisasjoner er frivillige organisasjoner – med mulighet for utmelding – bør staten begrense seg til å kreve garanti for lik frihet og like muligheter på «fundamentale områder» som kroppslig integritet og helse, ytrings- og forsamlingsfrihet og adgang til lønnsarbeid (1999:114). Interne religiøse dogmer og praksiser knyttet til kleskoder, ritualer, eller forkynnelse, kan legitimt gjøre krav på frihet fra den sekulære lovgivningen. Men alt dette gjelder altså bare i situasjoner der medlemmene rimelig kan forventes å ha «exit» som reelt alternativ. I sekulære, liberale, stater vil det være identisk med alle voksne mennesker av begge kjønn. Barn kan trenge ekstra vern, for barn har ikke slik exit-mulighet.

Nussbaums debattinnlegg gjør bruk av tre kriterier i grenseoppganger for religionsfriheten: Statens interesse, den religiøse byrden, og exit-muligheten. Dette er vanlige kriterier i mange vurderinger av hvor langt religiøse grupperettigheter bør rekke. Blant annet kan vi gjenfinne alle tre i en artikkel i Samtiden fra 2003, om Retten til å diskriminere. Her avviser generalsekretæren i Human-Etisk forbund, Lars Gule, at staten bør sikre medlemmer av trossamfunn et generelt rettslig vern mot diskriminering. Retten til å diskriminere tilhører religionsfriheten og til de indre forhold i trossamfunn som kan gjøre legitime krav på unntak fra den alminnelige rettsbeskyttelsen mot diskriminering. Én bestemt variant av «ærbødighet» begrunner posisjonen; Gules tolkning av hva menneskerettighetsforpliktelser innebærer her. Gule er opptatt av rettighetskollisjoner, og av hvilke rettigheter som eventuelt har forkjørsrett/ vikeplikt. Saken dreier seg «om hva andre har rett til å gjøre, selv når humanister, kvinne- og homoaktivister er fullstendig uenige i hva «de andre» tenker, mener, sier og gjør. Det handler – tilsynelatende – om rett (livssyns- og ytringsfrihet) mot rett (ikke-diskriminering). Livssynsfriheten – en av de eldste og mest fundamentale av menneskerettighetene – gir forskjellige mennesker og organisasjoner anledning til tro og praktisere sin tro på forskjellige måter». ⁸ Synspunktet utdypes med noen betraktninger om forskjeller i krenkelser som mennesker kan bli utsatt for i religiøse sammenhenger. Slik jeg leser argumentasjonen, er det bare i tilfeller der krenkelsene er uopprettelige, at staten bør regulere religiøse praksiser. Forskjellsbehandling når det gjelder stillinger og verv i bestemte organi-

8. Sitert etter nettutgaven; www.samtiden.no/03-3/art4.html, s.2.

sasjoner innebærer ingen uopprettlig skade. Det gjør derimot omskjæring av jentebarn. Omskjæring av guttebarn gir for liten skade til å berettigete et forbud. Viktig (-ere?) er det at et slikt forbud ville gjøre det umulig å være jøde eller muslim i for eksempel Norge. Mer generelt framholder Gule at psykiske skader som følge av diskriminering og undertrykkelse i familie og trossamfunn kan være vanskelige å påvise, og at det dessuten vil være store individuelle variasjoner i slikt. De kan derfor ikke utgjøre et generelt argument for diskrimineringsvern. På tilsvarende vis diskuteres «exit»-muligheter. Forutsatt at medlemskap i trossamfunn er en frivillig sak står den enkelte fritt til å melde seg ut av diskrimineringen. Kvinner og homofile i diskriminerende trossamfunn kan praktisere exit og eventuelt starte egne menigheter og trossamfunn. Slik kan uforenelige krav forenes: livssynsamfunn har anledning til å diskriminere internt, mens individet kan melde seg ut og inn i andre, ikke-diskriminerende, organisasjoner. Eventuelt må kampen tas internt.

Gules «løsning» likner Nussbaums på flere punkter. Bare «uopp-rettelige krenkelser» / av «fundamentale mulighetsområder» berettiger statsinngrep i religiøse praksiser. Dette blir i realiteten det avgjørende kriteriet. Ikke-så-fundamentale typer av krenkelser kan nøytraliseres gjennom retten til å melde seg ut av dem. Nå er det åpenbart at både «exit»- og «voice»-muligheter (jf. Hirschman 1975) ikke løser en akutt diskrimineringsproblematikk. De simpelthen omgår den. Exit-muligheten, som utvilsomt står sentralt i liberal teori om underordning/autonomi, er på mange måter rettighetskollisjonenes enkle vei ut – den kan redde både teorien og individet, for å si det slik.⁹ Det «exit» ikke problematiserer er troens grep om sjelene, at religiøse overbevisninger forplikter menneskers liv – at de er «en grunnleggende dimensjon ved individ- og samfunnsliv», eller «sterke identitetsmarkører», for å sitere Agder-biskopen (Aftenposten 20.08.04)¹⁰ Retten til utmelding kan være vanskelig nok å praktisere når identitet og tilhørighet er det som står på spill. Minst like vanskelig blir den når praktiske livsvilkår og – muligheter er religiøst innrammet i ulikerett, sivilt, politisk og sosialt.

9. For nyttige kompliseringer, se for eksempel Borchgrevink 2002, også Okin 2002.

10. Som for øvrig – i et illustrerende eksempel på en gjennomgangsmelodi i denne artikkelen, klarer å mane til sterkere samling om kristent kunnskapsstoff; en styrket religiøs og kulturell bagasje for de norske folkekirkemedlemmene – særlig sett i møtet med islam – uten en eneste visitt til likestillingspolitiske dimensjoner ved religiøst kunnskapsstoff.

Men konvensjonelt innvilges det altså et stort frirom for religiøst begrunnet diskriminering, gitt exit-mulighet. Det ser vi i almenne betraktninger som de Gule gir uttrykk for, i liberal teori om forholdet mellom stat og religion slik for eksempel Nussbaum diskuterer det, såvel som i lovgivers forståelse av diskriminering som religiøs grupperettighet, slik den for eksempel avtegnes i Norge.

Cass Sunstein problematiserer en slik relativisering av diskrimineringsvernets gyldighetsområde. *Should Sex Equality Law Apply to Religious Institutions?* spør han, og konsentrerer seg om forbud mot forskjellsbehandling. Ja - er svaret, prinsipielt sett. Relativisering av dette diskrimineringsvernet skjer gjennom det Sunstein kaller en «assymetri»-tese. Unntaksbestemmelser a la likestillingslovens baserer seg på en forutsetning om ulikeverd. Stort sett er det stor enighet om at de fleste lover har ubestridt gyldighet også for trossamfunn. Man slipper ikke unna med mord, kidnapping eller overfall selv om slikt inngår i religiøse forskrifter eller seremonier. Men det er like stor alminnelig enighet om det er grenser for hvor langt forbud mot kjønnsdiskriminering rekker. Ingen krever at den katolske kirken ordinerer kvinner som prester. Det er ukontroversielt å forby prester å banke opp kvinner som del av en religiøs seremoni, men uakseptabelt å forby kjønnssegregering i religiøse utdanningsinstitusjoner. Lar denne assymetrien seg forsvare?

Sunstein diskuterer forsvaret for en «rett til å diskriminere» som vanestyrkt forsvar. Da sees diskrimineringsvern som en «passe viktig» interesse, tilsvarende det synspunktet Gule gir uttrykk for i distinksjonen «forskjellsbehandling» vs. «omskjæring», eller Nussbaum i framhevingen av «fundamentale» vs. ikke-så-fundamentale livsområder. Den hviler på en oppfatning om at forskjellsbehandling ikke er noen «farlig» form for diskriminering. Det kan det være større og mindre uenighet om. Men, sier Sunstein, prinsipielt holder et slikt forsvar likevel bare, isolert sett, så lenge andre «passe viktige» lover heller ikke omfatter religiøse organisasjoner og /eller praksiser. Men det gjør de vitterlig. En hel mengde «trivielle» forbud og påbud gjelder uavkortet for trossamfunn, uten å mobilisere unntakskrav. Hva da med den andre delen av forsvaret; «substansiell byrde»-argumentet? Også det kan, isolert sett, være et tynt argument, mener Sunstein, så lenge forbud som går til kjernen av religiøse praksiser faktisk har uinnskrenket gyldighet – som for eksempel rituell ofring av dyr, eller rituell narkotikabruk (jf. note 6).

Med andre ord: Generelle unntaksbestemmelser lar seg vanskelig forsvare. De opprettholder retten til diskriminering som en «hellig rett» – og det holder ikke i en demokratisk samfunnsorden. Det bør være mulig å implementere forbud mot kjønnsdiskriminering som eventuelt også bryter med etablerte religiøse praksiser. Konkrete former for avveininger er nok ikke til å komme forbi. Men mange slike avveininger vil være enkle, tror Sunstein. Det er bare der hvor en tvingende interesse møter en troverdig påstand om at inngrep i trossamfunnets indre forhold truer dets eksistens, at avveiningen blir vanskelig. Men vanskelige avveininger er langt å foretrekke framfor generelle standardfraser om religiøse institusjoners legitime autonomi (1999:93).

Det er et synspunkt jeg gjerne slutter meg til. I det hele tatt tror jeg Sunsteins diskusjon av statlige interesser og religiøse byrder, uavhengig av exit-mulighet (1999:88), har mye for seg. Exit er en menneskerett, men brukes ofte som en form for standardfrase i liberale religionsfrihet-formularer. Parodisk blir det når exit liknes med en form for religiøs shoppingtur.

Trosfriheten og likestillingsloven

Kirsten Ketscher har karakterisert likestillingslovens unntak for indre forhold i trossamfunn som et paradeeksempel på en konkurransesituasjon der kvinners rettigheter uten videre argumentasjon har blitt satt til side til fordel for religionsfriheten (2001:152). Det er med andre ord et unntak som *ikke* bygger på kjente politiske avveininger av forholdet mellom interesse og byrde. Unntaket har stått uforandret siden loven ble vedtatt på slutten av 1970-tallet. Norge ratifiserte kvinnekonvensjonen i 1981, men uten at dette fikk konsekvenser for unntaksbestemmelsen. I 1995 ba CEDAW-komiteen, som overvåker statenes etterlevelse av konvensjonen, norske myndigheter å endre loven på dette punktet. Oppfordringen ble imidlertid ikke gjentatt da CEDAW-komiteen diskuterte en ny norsk rapport i 2003.¹¹ Hvorfor ikke, er heller ikke kjent.

Unntaket for «indre forhold i trossamfunn» ble vurdert da likestillingsloven ble revidert i 2001–2002. Endringsproposisjonen ble fremmet av en Arbeiderpartiregjering som hadde programfestet å oppheve unntaket. Under høringen av revisjonsforslagene hadde partiets

11. Et nyttig nettsted for CEDAW-informasjon, med lenker, er: [http:// www.likestilling.no](http://www.likestilling.no)

kvinnebevegelse karakterisert unntaket som en «legitimering av diskriminering». Men som statsråd for proposisjonen underskrev kvinnebevegelsens leder bare på at «spørsmålet skal utredes i samarbeid med kirken» (Ot.prp.77 (2000–2001)). Proposisjonen inneholdt ingen nærmere redegjørelse for hvorfor – eller hvordan – dette skulle diskuteres «med kirken», hvorfor andre trossamfunn ikke skulle konsulteres, hvorfor likestillingsrettslige /kvinnerettslige /menneskerettslige vurderinger ikke skulle inkluderes osv. Den inneholdt heller ingen prinsipielle vurderinger av forholdet mellom trosfrihet og likestillingsrett i ulike situasjoner og relasjoner. Det var med andre ord en bokstavlig talt vanestyrte behandling av diskrimineringsvernets kjernespørsmål som ble gjennomført her. Eller eventuelt, *ikke* ble gjennomført, for den varslede utredningen har det visstnok heller ikke blitt noe av.

I spørsmålet om hvordan Norge best kan innfri forpliktelsene som følger ratifiseringen av CEDAW, har forholdet mellom religionsfrihet og likestillingsrett fått ny aktualitet. En rekke sentrale menneskerettighetskonvensjoner er innarbeidet som norsk lov gjennom menneskerettsloven fra 1999. Kvinnekonvensjonen er ikke innarbeidet her. Regjeringen ønsker heller ikke, pr. i dag, å gi CEDAW samme rettslige status som disse konvensjonene.¹² Høringsnotatet fra Barne- og familiedepartementet om innarbeiding av kvinnekonvensjonen i norsk lov, fra 2003, bidrar ikke til å klargjøre diskrimineringsvernet. Her nøyer departementet seg med å vise til den avveiningen som ble gjort på midten av 1970-tallet, der unntaket for indre forhold i trossamfunn ble ansett «å passe best med Grunnlovens paragraf 2» (Ot.prp.33(1974–75:24, jf. høringsnotat fra BFD 2003:31). Fra dette slutes det ganske enkelt at innarbeiding av kvinnekonvensjonen *ikke* vil få konsekvenser for unntaksbestemmelsen: den «skal ikke føre til noe snevrere anvendelsesområde for prinsippet om religionsfrihet enn det som følger av Grunnloven og av EMK» (Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen).

Det er altså en konvensjonell forståelse av trosfrihet som institusjonell autonomi som stadig begrunner unntaket fra diskrimineringsforbudet. Men denne standardfrasen tar ikke hensyn til at statskirkens særstilling. Statskirken er ikke, om vi tar multikulturalismens termer i bruk, en

12. Denne prosessen beskrives mer inngående siste avsnitt i artikkelen.

minoritetskultur som eventuelt kan påberope seg et særskilt behov for vern av forskjellighet og tradisjonell egenart. Statskirken er den institusjonelle bærer av statens offisielle religion, og staten slik innvevd i hele institusjonens gjøren og laden. Denne innvevdheten gir staten, nærmest pr. definisjon, en interesse i kirkelige anliggender som prinsipielt sett ikke kan hevdes å være bare «passe viktig», eller eventuelt stadig «mindre viktig». Diskrimineringsproblematikk har derimot fått økende betydning som statlig interessefelt. Det følger både av styrkingen av internasjonale menneskerettighetsregimer, og av nasjonalstatlig antidiskrimineringspolitikk. Begge deler skulle for så vidt tilsi at det er *mer* aktuelt å begrense statskirkens «indre autonomi» i diskrimineringsspørsmål i dag enn for eksempel på 1970-tallet, da diskrimineringsproblematikken først ble løftet særskilt fram som eget lovgivningsfelt. Det resonnementet gjelder for kjønnsdiskriminering så vel som for diskriminering på grunnlag av seksuell orientering.

I det første utkastet til likestillingslov, som ble presentert i 1974, var likevel statskirken *ikke* inkludert i unntaket for indre forhold i trossamfunn. Unntaket var først og fremst beregnet for det som på 1970-tallet fortsatt ble kalt «dissentersamfunn». Innenfor rammen av statskirken skulle diskriminering være forbudt og likestillingsloven gjelde uten unntak av noe slag. Men da utkastet ble sendt på høring mobiliserte landets biskoper, Menighetsfakultetet og Det teologiske fakultet med en strøm av protestskriv som landet hos departementet for kirkesaker. På 1970-tallet var Menighetsfakultets presteutdanning stengt for kvinner. Lærerrådet ved MF betraktet lovutkastet som nærmest stalinistisk i sin «øst-europiske» innretning og hadde helst sett at hele loven ble lagt i en dertil egnet departementsskuff:

Det kan ikke nektes av lovutkastet griper dypt inn i borgernes livsmønster og og livsanskuelse... noe som av folk med en annen oppfatning endog vil kunne karakteriseres med ordet indoktrinering. Det er verd å overveie om man ikke her fjerner seg fra våre demokratiske tradisjoner og nærmer seg et system som mer hører hjemme i østeuropiske land (advarsel, forbud, trussel om straff, eventuell påtale og straffesak).

Lærerrådet skulle uansett ha seg frabedt noen tvungen åpning av det praktisk-teologiske seminaret for kvinner. De kirkelige protestene ble tatt

til følge i den forstand at lovens unntak for indre forhold i trossamfunn ble utvidet til også å omfatte statskirken. Men regjeringen var ikke innstilt på å unnta utdanningsinstitusjonene fra det generelle diskrimineringsforbudet. En direkte konfrontasjon ble likevel unngått da MF i 1977 åpnet presteutdanningen for kvinner.

I en høringsuttalelse til revisjonen av likestillingsloven mer enn tjue år senere framhevet Oslo-biskopen likestillingslovens generelle betydning som normskaper i kirken – hvordan loven har vært et viktig grunnlag for internt kirkelig reformarbeid. Biskopen undret seg over at likestillingslovens unntaksbestemmelse ikke ble diskutert i høringsnotatet, og svarte selv på det spørsmålet som regjeringen lot være å reise.¹³ Det generelle unntaket for indre forhold i trossamfunn bør *ikke* opprettholdes for statskirkens vedkommende. «Det er vanskelig å se at likestillingsloven i dag skulle innebære forhold som prinsippielt sett står i motsetning til at Den norske kirke er et trossamfunn. Likestillingsprinsippet må også anses å være i tråd med evangeliet. Rettferd og likeverd uansett rase, klasse eller kjønn er en bærende del av det kristne budskapet. Lover som bygger på dette prinsippet må også gjøres gjeldende i kirken», skrev biskopen. Samme synspunkt ble framført av Hamar-biskopen.¹⁴ Men ingen av dem ble videre kommentert, verken før eller etter regjeringsskiftet i 2001.

For kirkelige ansettelser sier dagens tilsettingsregler at kvinner og menn har lik adgang til tilsetting som prest. Men Kirkerådets ledelse har flere ganger uttalt at begrensningen i likestillingsloven må opprettholdes¹⁵, og da først og fremst av hensyn til de kirkelige mindretall som særlig måtte mene at kvinner ikke bør forkynne. «Det er ingen tvil om kirkens juridiske rett til å diskriminere», hevder også Lars Gule i essayet om *Retten til å diskriminere*. Et motsatt standpunkt hevdes i alle de likestillings-/ kvinnerettslige vurderingene av dette spørsmålet som har blitt gjennomført de siste årene. I alle disse veies – mer eller mindre eksplisitt – statens interesse mot den religiøse byrden. For statskirkens vedkommende er avveiningen enkel.

13. Høringen ble gjennomført i regi av den første Bondevik-regjeringen.

14. Brev fra Oslo Bispedømme datert 7.2.2000, brev fra Hamar bispedømme datert 6.2.2000.

15. jf. også Kirkerådets høringsvar datert 27.1.2000

Interesse-betraktninger kan vi for eksempel lese ut av Elisabeth Vigerusts (1998) argumentasjon for at kirken som arbeidsgiver ikke kan hevdes å stå i noen juridisk særstilling. Kirken er et forvaltningsorgan som er underlagt samme saklighetskrav som andre offentlige institusjoner. Hvis kirken forskjellsbehandler kvinner og menn må dette begrunnes saklig. Det må da kreves at forskjellsbehandlingen har sammenheng med den religiøse virk-somheten. Diskrimineringsretten er ikke *carte blanche*, og gjelder åpenbart ikke stillinger uten religiøs betydning. Men adgangen til å bedrive religiøst begrunnet diskriminering har samtidig *andre* problematiske sider. Om kirkelige ansettelsesforhold betraktes som å være utenfor likestillingslovens område, åpner dette for at kvinner i kirkelige posisjoner ikke har samme juridiske beskyttelse som andre arbeidstakere. Det er en uholdbar rettslig situasjon. Eller om vi vil: Statens interesse i å verne mot slik forskjellsbehandling er utvilsomt stor.

Også Kirsten Ketscher argumenterer for at unntaksbestemmelsen i dag må tolkes innskrenkende, særlig i forhold til statskirken. Statskirken har ikke et rettslig grunnlag for å skape seg et rom hvor den kan krenke kvinners grunnrettigheter. Kvinnelige statskirkeprester er omfattet av lovgivningens alminnelige likestillingsbestemmelser. Ansettelsene av dem er rett og slett ikke et spørsmål om nåde. Spørsmålet kan heller ikke bagatelliseres til et spørsmål om hva som godtas i praksis – det er viktig å fastslå rettstilstanden. (2001:149–153). Den religiøse byrden må, i Ketchers vurdering, aksepteres som større for andre trossamfunn, der for eksempel forkynnerstillinger vil ligge innenfor ikke-innblandingsområdet for både katolske og muslimske trossamfunn.

Likestillingsombudet har gjentatte ganger bedt om at den generelle unntaksbestemmelsen i likestillingsloven blir opphevet. Det har hun på ingen måte fått gehør for. Men også ombudet anser at statskirken ikke kan gjøre krav på noen generell unntaksstatus i forhold til forkynnerstillinger. Tolkningen er begrunnet i en egen redegjørelse til kirkelige organisasjoner etter revisjonen av likestillingsloven i 2002. Utgangspunktet for redegjørelsen er at likestillingslovens forarbeider eksplisitt sier at ansettelser av prester i den norske kirke, er unntatt fra lovens virkeområde. Men samtidig sier forarbeidene at spørsmålet om hvorvidt en virksomhet kan regnes å høre til indre forhold i trossamfunn, i en viss utstrekning beror på skjønn. Hvis et trossamfunn av religiøse grunner utelukker kvinner fra visse ritualer, kommer

unntaksbestemmelsen til anvendelse, konstaterer like-stillingsombudet. Men det er altså ingen kirkelige handlinger som ikke utføres av kvinner. Og kirkens egne tilsettingsregler gir kvinner og menn lik adgang til prestestillinger. Diskriminering kan derfor ikke sies å ha noen «nær forbindelse med religionsutøvelsen» i Den norske kirke, generelt sett. Forutsetningen for en generell regel om at presteansettelser omfattes av likestillingslovens unntaksbestemmelse, er derfor bortfalt, konkluderer Ombudet.

I vurderingen presiserer også ombudet *hvordan* en eventuell religiøs diskrimineringsrett er en form for (avgrenset) grupperettighet. I en konkret vurdering, knyttet til en mulig klagesak, vil det bare være en *menighet* som eventuelt kan ha vern i unntaket for indre forhold i trossamfunn. Det er altså menigheten som må påberope seg diskrimineringsretten; det er menigheten som kollektivt må mene at ansettelse av kvinner er i strid med menighetens religiøse overbevisning. I en klagesak vil det da påligge menigheten å dokumentere dette. For kvinner som allerede er ansatt som prester i den norske kirke gjelder selvsagt likestillingsloven fullt ut. De har med andre ord krav på samme arbeidsvilkår som mannlige kolleger. Mannlige «kvinneprest»-motstandere kan altså ikke påberope seg likestillingslovens unntaksbestemmelse når de (hver for seg, i hver sin menighet) nekter å delta i kirkelige handlinger sammen med kvinnelige prester. Siden det er arbeidsgivers plikt å sørge for at kvinner i kirken ikke utsettes for diskriminering, må løsningen være at «kvinneprest»-motstandere må vike.¹⁶

Klagenemnda for likestilling har bare behandlet én sak der spørsmålet om religionsfrihetens grenser eksplisitt blir reist. Den handlet om religiøst basert utdanning – et spørsmål som i mange samfunn, på ulike måter, regelmessig kommer i konflikt med kvinners og jenters diskrimineringsvern. Religiøst basert utdanningsdiskriminering kan handle om at jenter nektes rett til lik skolegang, om kjønnssegregerte undervisningsformer, eller om formidling av kjønnsstereotyper og underordningsdoktriner gjennom læremidler. Saken i Klagenemnda gjaldt det siste – om lovligheten av læremidler i kristne privatskoler som bygger på den såkalte ACE-pedagogikken. ACE er forkortelse for

16. Brev fra Likestillingsombudet til kirkelige organisasjoner, 22.11.02.

Accelerated Christian Education - en utdanning basert på læremidler som har blitt utviklet i amerikanske kristenfundamentalistiske miljøer. (jf. også Borchgrevink 2002). I denne saken gikk Klagenemnda en prinsipiell grenseoppgang mot religiøse grupperettigheter der både grunnlovsbestemmelsen, den europeiske menneskerettighetskonvensjonen, konvensjonen om sivile og politiske rettigheter og kvinnekonvensjonen inngikk i avveiningen. Men avveiningen ble gjort med dissens.

Likestillingsloven fastslår at læremidler til bruk i skole og undervisningsinstitusjoner skal bygge på likestilling. Etter en gjennomgang av ACE-læremidler konkluderte ombudet at de var i strid med likestillingsloven. Religiøse forestillinger om kvinners underordning preget læremidlene i alle fag. Aktuelle eksempler ble hentet fra læremidler for samfunnsfag i 10. klasse:

Da Gud hadde fullført skapelsen, så han at alt var godt. Det var bare ett unntak: Det var ikke godt for mannen å være alene. Mannen trengte å ha et nært fellesskap med andre mennesker, ellers ville han føle seg ensom. For å møte dette behovet skapte Gud kvinnen og innstiftet familien.

Andre eksempler ble hentet fra samfunnsfag i 4. klasse:

Oppgave – hustruer skal lyde ektemennene sine – sett strek under det beste svaret:

- Hustruer vil være (lei, trist, glad) for å underordne seg sine ektemenn
- (Hustruer, hunder, katter) skal lyde sine ektemenn
- En hustru lyder Gud når (han, hun, det) lyder ektemannen.

ACE Norge viste til den grunnlovsfestede religionsfriheten, likestillingslovens generelle unntak for indre forhold i trossamfunn, og foreldreretten til å oppdra barn til tro. En av rektorene konkluderte om demokratiaspektene her omtrent på samme måte som Menighetsfakultetets lærerråd hadde gjort 25 år tidligere: «Likestillingsloven må være underordnet ytringsfriheten, religions-friheten og foreldreretten. Noe annet vil være uholdbart i et demokrati» (sitert etter Borchgrevink

2001:156). Ombudets avgjørelse gikk til Klagenemnda for likestilling, der nemnda avga flertalls- og mindretallsuttalelser. Flertallet besto av kvinner, mindretallet av menn. Flertallet fant at ACE-læremidlenes underkastende framstilling av mor i læremidlene for 4. klasse bryter med selve grunnideen i likestillingsloven, og med kvinnekonvensjonens bestemmelser om statenes plikt til sikre kvinners likerett i utdanning. Mindretallet fastholdt at læremidlene var beskyttet av prinsippet om religionsfrihet, som burde veie tyngre enn likestillingsretten.

Lovbestemt likestilling i trossamfunn?

I Maktutredningens eliteundersøkelse (2000) og i Opinions omnibus (mai 2002)¹⁷ stilte vi det samme tre-leddede spørsmålet om synspunkter på forholdet mellom trosfrihet og likestillingsrett:

Bør lovbestemt likestilling gjelde

- i Den norske kirke
- i kristne trossamfunn utenom Den norske kirke
- i andre, ikke-kristne, trossamfunn?¹⁸

Et slikt spørsmål overser all mulig kompleksitet i avveininger av religionsfrihet og diskrimineringsvern. Det følger på ingen måte Martha Nussbaums bønn om å «tilstrebe vanskelighet» (1999), men er ganske enkelt ute etter å kartlegge mer eller mindre polariserte, mer eller mindre tvilende, holdninger til viktigheten av lovbestemt likestilling i trossamfunn. Spørsmålet redegjør ikke for likestillings-lovens faktiske unntak for indre forhold i trossamfunn. Vi kan ikke forutsette at dette er alminnelig kjent. Indirekte gir spørsmålet likevel anledning til å vurdere variasjoner i oppslutningen om et slikt unntak. I forhold til interesse- og byrdekriterier, kan vi eventuelt si at spørsmålet mer adresserer det første kriteriet enn det andre: Svarmønstrene kan informere om hvor sterk

17. Eliteundersøkelsen omfatter mer enn 1700 toppledere innenfor en rekke sentrale samfunnsfelt; forsvar, rettsvesen, politi- og påtalemakt, statskirken og sentralforvaltningen, samt medier, kulturinstitusjoner, interesseorganisasjoner, næringsliv og partipolitikk. Eliteundersøkelsen ble gjennomført i samarbeid med Statistisk Sentralbyrå, som personlige intervjuer. Intervjuguide og –prosedyrer, samt brutto- og nettoutvalg, er dokumentert i Bjørn Are Holth og Jørn Th. Prangerød: *Lederskapsundersøkelsen 2000*. SSB Notater:2001/42. I Skjeie og Teigen (2003) gis i tre vedlegg oversikt over eliteutvalget fordelt på sektorer, intervjuguidens spørsmålssett om likestilling, samt de spørsmålssettene som vi stilte i Opinions landsomfattende omnibus 13.–15. mai 2002.

18. I hvert tilfelle forelå fire svarmuligheter: motpolene «helt enig»/«helt uenig» og to mer tvilende muligheter; «delvis enig»/«delvis uenig». I opinionsundersøkelsen var det også en «ikke sikker»-kategori.

interessen er for at statens likestillingslovgivning skal omfatte trossamfunn. Men det er da bare som generelt holdningsmønster. Vi må samtidig ta hensyn til føringen i spørsmålet går i retning av bekreftelse.

Svarmønstrene viser at unntak for statskirken har svært liten legitimitet. Det gjelder så vel i elite- som i befolkningsutvalget. Hovedtyngden av støtten til lovbestemt likestilling samler seg her i det utvetydige «helt enig»-alternativet – og enda tydeligere i befolk-ningsutvalget enn i eliteutvalget. I begge utvalgene er det svært få som samler seg om motpolen «helt uenig»-alternativet. Relativt få har også valgt de mer tvilende midt-kategoriene (delvis enig/delvis uenig, jf. note 15). I eliteundersøkelsen finner vi bare to hovedunntak fra dette mønsteret. Det gjelder blant kirkeledere og i deler av den partipolitiske eliten – nærmere bestemt blant stortingsrepresentanter i Fremskrittspartiet, Kristelig Folkeparti og Høyre.

Tabell 1: Bør lovbestemt likestilling gjelde i Den norske kirke? Oppslutning om ytterkategorier. Prosent.

	Helt enig	Helt uenig	(n)
Befolkningsutvalg.	71	9	(1000)
Eliteutvalg	65	12	(1725)
Kirkeledere ¹⁹	30	37	(107)

Tabell 2: Bør lovbestemt likestilling gjelde i Den norske kirke? Oppslutning om ytterkategorier. Stortingsrepresentanter etter parti.²⁰ Prosent

	Helt enig	Helt uenig	(n)
Frp	0	100	(17)
Krf	0	62	(25)
H	12	47	(17)

19. Bruttoutvalget for «Kirken» omfatter alle biskoper, alle domproster og øvrige proster, samt ledere og direktører i Kirkerådet, Mellomkirkelig råd og Den norske kirkes lærenemnd.
20. Venstre er ikke med i analysen pga stortingsgruppas svært beskjedne størrelse.

SP	44	0	(9)
SV	75	0	(8)
AP	84	0	(58)

Om vi går tilbake til Okins minimumskrav til forhandlinger om religiøse grupperettigheter (jf. avsnitt 2): «Kvinner og menn må være likt representert», og vurderer variasjon i oppslutning etter kjønn, kan tre hovedtrekk framheves. Det er klare forskjeller på elitenivå, (men ikke på befolkningsnivå), i svartendensen blant hhv. kvinner og menn. Eliteutvalget har ekstremt skjev kjønnsfordeling. Hadde kvinner vært likt representert med menn i dette utvalget, ville avstanden mellom prioriteringer på hhv. elite- og befolkningsnivå høyst sannsynlig blitt jevnet ut. Det er bare innenfor partielitene det ikke vises særlig avstand i prioritering blant hhv. kvinner og menn. Det gjelder uavhengig av kjønnsrepresentasjonen i partigruppene. Blant kirke-lederne går hovedtendensen i menns og kvinners prioritering i motsatte retninger: Mindre enn en tredjedel av mannlige kirkeledere gir ubetinget støtte til lovbestemt likestilling; nærmere to tredjedeler blant kvinnelige kirkeledere gjør det samme. Men siden det er lengre enn langt mellom kvinnelige kirkeledere, slik utvalget i eliteundersøkelsen er avgrenset (jf. note 19), får denne tendensen svært liten innvirkning på kirkelederes prioriteringer totalt sett.

Vi finner en tydelig holdningsallianse mellom Kristelig Folkepartis og Fremskrittspartiets stortingsrepresentanter, med solid støtte i Høyres stortingsgruppe og blant mannlige kirkeledere. Men det er altså mindre ambivalens innenfor Krf og Frp enn det er i kirken selv. Det er ingen tvil om at både kirkelige og politiske ledere er klar over det faktiske unntaket likestillingsloven gjør for indre forhold i trossamfunn, statskirken inkludert. Dermed kan vi også konstatere at kirkeledere er mer på gli i spørsmålet om å oppheve unntaket, enn hva stortingsgruppene er. For Frps vedkommende stiller samtlige stortingsrepresentanter seg prinsipielt avvisende til at lovbestemt likestilling skal omfatte statskirken. Den holdningen må sannsynligvis forstås i lys av Frps generelle holdning til likestillingsloven. Den har partiet har programforpliktet seg til å arbeide for å avvikle, bl.a. ut fra en tenkning om at «forholdet mellom kjønn bør tilpasse seg naturlig, uten innblanding av offentlige organer» – som det sto skrevet i partiprogrammet for denne stortingsperioden.

Innenfor Arbeiderpartiets stortingsgruppe var det 85 prosent som erklærte seg «helt enig» i at kirken bør omfattes av lovbestemt likestilling. Samme entydighet gjorde seg på dette tidspunktet gjeldende også på regjeringsnivå; i Stoltenberg-regjeringen var både statsråder og statssekretærer like samstemte som det stortingsgruppa var. Likevel ble altså unntaket opprettholdt gjennom den revisjonen av likestillingsloven som regjeringen Stoltenberg presenterte for Stortinget våren 2001. På ett eller annet tidspunkt bestemte regjeringen seg for å opprettholde lovgivers tradisjonelle syn på religionens forrang for likestillingsretten, og dermed også statskirkens diskrimineringsrett. Hvilke mer eller mindre prinsipielle vurderinger som eventuelt lå til grunn for denne prioriteringen har partiet aldri gitt offentlig uttrykk for.

Frps partiprogram har altså fastslått at forholdet mellom kjønn bør tilpasse seg naturlig, uten innblanding fra offentlige organer. Like fullt har stortingsgruppa ofte vist en utbredt vilje til å se lovgivning som et viktig likestillingspolitisk verktøy, men da først og fremst i forhold til religiøse minoritetskulturer. I denne undersøkelsen opprettholder stortingsgruppa likevel motstanden mot inngrep i religiøse grupperettigheter også når det gjelder trossamfunn utenfor kirken. Andelen «helt uenig» synker noe, men andelen «helt enig» er fortsatt lik null. I både Høyre og Krf er hovedtendensen i svarmønsteret den samme som for statskirkens vedkommende. Men i SV og Arbeiderpartiet brer nå tvilen seg, statistisk sett, på dramatisk måte. Få er fortsatt «helt uenig». Men andelen skråsikre tilhengere synker til rundt regnet femti prosent for begge varianter av trossamfunn utenfor kirken. Samme hovedtendens finner vi i eliteutvalget totalt sett. Det trekkes en klar distinksjon mellom statskirken på den ene siden og trossamfunn utenfor statskirken på den andre siden. Andelen som sier seg helt enig i at lovbestemt likestilling bør gjelde innenfor andre kristne trossamfunn og ikke-kristne trossamfunn faller dramatisk, selv om det er i underkant av halvparten av utvalget som fortsatt sier seg «helt enig». «Helt uenig»-andelen øker med ti prosentpoeng. I befolkningsutvalget trekkes ikke et tilsvarende skarpt skille. Her er det fortsatt et klart flertall som er utvilsomme tilhengere av lovbestemt likestilling.

Tabell 3: Bør lovbestemt likestilling gjelde i trossamfunn? Oppslutning om ytterkategorier. Prosent.

	Andre kristne trossmf.		Ikke-kristne trossmf.	
	Helt enig	Helt uenig	Helt enig	Helt uenig
Befolkningsutvalg	60	11	61	10
Eliteutvalg 42	20	40	21 ²¹	
Kirkeledere 14	49	13	49	

Kvinner i kirkelige lederposisjoner er fortsatt på kollisjonskurs med mannlige kolleger. Men som tendens trekkes det ikke blant kvinnelige kirkeledere noe skille mellom hhv. statskirken og andre trossamfunn – her trekkes skillet i stedet mellom kristne og ikke-kristne trossamfunn.

Med dette unntaket, er hovedtendensen klar: Flere blir mer tvilende til at lovbestemt likestilling bør omfatte trossamfunn «utenfor» statskirken. Tyngdepunktet er fortsatt på den ubetingede tilslutningen, men langt fra så massivt som for statskirkens vedkommende. Et forsøk på å forklare slike svarmønstre må nok også ta høyde for vurderinger av religiøs byrde. Jeg tror at tvilen brer seg først og fremst fordi folk blir mer usikre på hva lovbestemt likestilling konkret ville kreve av trossamfunn utenfor kirken. For kirkens vedkommende er det rett og slett flere som vet hva som kreves, og som ganske enkelt mener at dette ikke er for mye forlangt.

Det er partigruppene til venstre på Stortinget som, på holdningsplanet, er mest på linje med både befolknings- som eliteutvalg. Når vi sjekker standpunkter mot partitilhørighet, er avstanden dramatisk fra velgere til stortingsrepresentanter innenfor så vel Høyre som Frp. Krf-velgere er langt mer usikre i disse spørsmålene enn det stortingsgruppa er. Samtlige politiske partier kunne med andre ord ha mye å tjene på å delta i en åpnere diskusjon om disse spørsmålene. Problemet er bare: Hvordan? Dette er ikke diskusjoner som egner seg for mediale trelinjere. Men de kan heller ikke lukkes inne i politisk-administrative styringskott, slik tradisjonen ofte har vært. Denne tradisjonen kjennetegnes, som vi har sett, av at «interne» innforståtte enigheter kombineres med «eksterne» argumentfrie erklæringer. Tordis Borchgrevink kommenterer organiseringen av det norske religions-vesenet: statskirkeordning og kirkedepartement, kristen formåls-paragraf i skolen og obligatorisk KRL-opplæring, som en (sosialdemokratisk) ideologi om

21. I trykt utgave i Kvinneforskning er denne tabellen forskjøvet på to verdier: for eliteutvalget, helt uenig-kategoriene har 20 feilaktig blitt 14, og 21 ditto 15.

«samfunnsborgerliggjøring» av tro. Men denne samfunnsborgerliggjøringen er langt fra noen eksemplarisk skole i demokrati. Den produserer heller, sier hun i en krass karakteristikk, en semireligiøs dominans av det offentlige rommet som får Norge til å framstå som et «sekularisert teokrati» (2002:144). I dette offentlige rommet har altså likestillingspolitiske dimensjoner ved stats-/religionsproblematikken nærmest vært tabuisert. Kirken har nok drevet sine interne debatter, og vært i ymse dialoger med kirkedepartementet. Men lovgiverne har så godt som aldri interessert seg grundig, og eksplisitt, for spørsmålet om statsreligionens problematiske kjønnsmaktspekter. Det beste eksempelet er det ferskeste: To biskoper ber departementet vurdere unntaket for statskirken fra likestillingsloven på nytt – og regjeringen/e forblir taus/e. De fremtidige kirke/stat-relasjonene utredes nå i regi av et regjeringsoppnevnt utvalg, det såkalte Gjønnesutvalget. Så spør det da, om nok en anledning endelig *blir* brukt til en grundig problematisering av religiøse kjønnsmaktspekter i slike relasjoner.

Etterord: Trosfrihet, diskrimineringsvern og norske rettighets-hierarkier

Vern mot diskriminering på grunnlag av kjønn, rase, kultur, religion, etnisitet, seksuell orientering er en pilar i menneskerettighetene. Internasjonal rettighetspolitikk tematiserer i stadig sterkere grad parallelle diskrimineringskulturer – sexisme, rasisme, homofobi –men også rettighetskollisjoner i forholdet mellom religiøst baserte rettigheter og vern mot kjønnsdiskriminering og diskriminering basert på seksuell orientering. Norske lovgivere strekker seg fortsatt langt i privilegeringen av religionen. Det ser vi svært tydelig i kombinasjonen av statsreligion og religiøst begrunnede diskrimineringsfriheter for trossamfunn. Rigiditeten i denne kombinasjonen kan vi undres over, for partipolitisk sett er det bare på høyresiden i norsk politikk at den generelle holdningen til diskriminering som religiøs grupperettighet er av det mer fundamentalistiske slaget.

Hvor viktig har så spenningsfeltet mellom religiøse grupperettigheter og likestillingsretten vært for regjeringsbeslutningen om kvinnekonvensjonens norske skjebne? I februar i år bestemte regjeringen seg for å nekte CEDAW den samme rettslige statusen som den andre sentrale rettighetskonvensjoner har i norsk lovgivning. I menneske-rettsloven fra

1999 finner vi de internasjonale konvensjonene som Stortinget har gjort til norsk lov gjennom det som kalles inkorporasjon, og som enkelt sagt betyr at hele konvensjonen innlemmes som lov. Dette gjelder den europeiske menneskerettskonvensjonen, konvensjonene om sivile, politiske, økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter, samt konvensjonen om barns rettigheter. Menneskerettsloven gir de inkorporerte konvensjonene forrang når det oppstår konflikt med andre lovbestemmelser. De befinner seg på det som også ofte kalles et «semikonstitusjonelt» nivå. Høyesterett har i en rekke avgjørelser gitt EMK forrang ved kollisjon med norsk rett. Både kvinnekonvensjonen og rasediskrimineringskonvensjonen har, etter Stortingets ønske, stått i kø for inkorporering. Men nå har altså regjeringen (eventuelt foreløpig) besluttet at ingen av dem kommer med i menneskerettsloven. Kvinnekonvensjonen går til likestillingsloven og rasediskrimineringskonvensjonen til en ny lov om etnisk diskriminering, om ikke regjeringen ombestemmer seg, eller Stortinget omgjør beslutningen.

Kvinnekonvensjonens norske status har vært gjennom en omfattende høringsrunde, der så godt som samtlige av høringsinstansene anbefalte at konvensjonen ble inkorporert i menneskerettsloven. Blant 79 uttalelser var det bare to høringsinstanser som sa nei; Justisdepartementets lovavdeling og Regjeringsadvokaten. Ingen av dem bekymret seg spesielt for religionsfrihetens rammer under kvinnekonvensjonens diskrimineringsvern. De var opptatt av forholdet mellom «rettsliggjøring» og politisk manøvreringsrom i sin store alminnelighet. Begge viste til en flertallsuttalelse fra tidligere maktutredere, om hvordan «rettsliggjøring» generelt, og internasjonale menneskerettsregimer spesielt, forskyver makt fra den politiske arena til domstolene, og slik bidrar til det nasjonale folkestyrets forvitring. Som det het i Justisdepartementets høringsuttalelse: «Inkorporasjon bidrar til rettsliggjøring av politiske spørsmål, jf. NOU 2003:19, Makt og demokrati, kapittel 6. Dette taler for å utvise en viss forsiktighet». Det er denne påstanden regjeringen reproducerer som grunnlag for beslutningen om å nekte kvinnekonvensjonen formelt likeverdig rettslig status med andre menneskerettskonvensjoner.²² Riktignok inneholder også

22. Motstanden fra lovavdelingen i Justisdepartementet har denne gangen helt klart hatt betydning for regjeringsbeslutningen, men da antakeligvis i kombinasjon med en entusiastisk fronting av slik motstand fra justisministerens side. Justisministeren bekymrer seg sammen med andre Venstreledere for «folkestyrets forvitring», som Venstre gjerne vil gjøre noe med. Se for eksempel kronikk av

beslutningen et visst slingringsmonn, i den forstand at det visstnok kan være mulig å komme tilbake til spørsmålet i forbindelse med framleggingen av en stortingsmelding om maktutredningen, våren 2005. Om religionen og likestillingen tier også regjeringen. Den har fra før konstatert at innarbeidingsformen ikke har noen betydning for forholdet mellom religionsfrihet og likestillingsrett, at unntaket for indre forhold i trossamfunn skal/kan opprettholdes uansett (jf. BFDs høringsnotat 2003: 30-31). Om regjeringen likevel tviler på dette, tilsier holdningsmønstrene i både Krf og Høyre slik de er kartlagt gjennom Maktutredningens eliteundersøkelse, at hensynet til religionsfriheten veier langt tyngre enn likestillingsretten.

Om synet på «rettsliggjøring» generelt, og internasjonale menneskerettighetsforpliktelser spesielt, tok jeg dissens i maktutredningen. Påstanden som regjeringen og regjeringens juridiske ekspertise referer til gjenspeiler på ingen måte kompleksiteten i drøftingene av rettighetspolitikk, diskrimineringsvern og inter-nasjonale menneskerettighetsforpliktelser som faktisk har blitt gjennomført i denne utredningen.²³ Når streken trekkes foran kvinnekonvensjonen, som altså er for preget av formålsbestemmelser til at den «egner seg» for inkorporering slik for eksempel regjeringsadvokaten ser det, blir streken dessuten vilkårlig dradd. Regjeringens juristekspertise bruker utredningspåstander som støtte for synspunkter de lenge har hatt, helt uavhengig av maktutredningen.²⁴ Jeg ser dette som en opportunistisk bruk, når den samme typen vurdering kan identifiseres som én dominerende juridisk-politisk posisjon gjennom hele 1990-tallets debatt om av hva som er den mest lojale norske etterlevelsen av internasjonale menneskerettighetsforpliktelser. Da barnekonvensjonen skulle inkorporeres i Menneskerettsloven for et par år siden, det vil si før

landbruksminister Lars Sponheim i Dagens Næringsliv i mai 2004, eller intervju med justisminister Odd Einar Dørum i Zoon Politicon i februar 2004. Barne- og familieministeren derimot, har sannsynligvis gått for CEDAW-inkorporasjon i menneskerettsloven, og tapt.

23. Høringen av *denne* utredningen, i regi av Statsministerens kontor, viser det samme. En rekke høringsinstanser kritiserer flertallsinnstillingens presentasjon av «rettsliggjøring» og forholdet mellom folkevalgte organer og rettsbeskyttelse av individer – flere også at menneske-rettighetsnormer blir sidestilt med andre rettslige normer. Se for eksempel høringsuttalelse fra Senter for menneskerettigheter ved Universitetet i Oslo, jf. <http://www.odin.dep./smk>. Bare regjeringsadvokaten stiller seg igjen bak forvitringstesens menneskerettighetsdimensjon, altså at (formen på?) den norske tilslutningen til internasjonale menneskerettighetskonvensjoner bidrar til å underminere folkestyret. Med implikasjonen, at dette må ta slutt.
24. Dette har også regjeringsadvokaten flere ganger bekreftet, bl.a. på seminar i regi av Rettspolitisk forening i april 2004, og på stabseminar i mai 2004 – begge om maktutredningens konklusjoner og uenigheter.

maktutredningen hadde presentert noen sluttrapport, framhevet for eksempel Justisdepartementet nok en gang faren for at «inkorporasjon fører til større innflytelse for domstolene på bekostning av lovgivere», og at dette «særlig vil kunne være uheldig for konvensjoner som er formålsrettet»²⁵. Slik kan justisdepartementets posisjon anno 2004 også leses som én variant av rutinemessig skrubbing. Eller som Anne Hellum kommenterer regjeringsbeslutningen om CEDAW: «Hvorfor kvinnekonvensjonen, i motsetning til barnekonvensjonen, vil utgjøre en trussel mot demokrati og folkestyre, trenger en nærmere begrunnelse enn regjeringens generelle henvisning til makt- og demokratiutredningens flertall» (2004b:5) Enda mer paradoksalt blir det når regjeringens juristekspertise viser seg å ikke ha tilsvarende motforestillinger mot de konvensjonene som de selv hevder at bidrar *mest* til problematisk maktforskyving. Særlig gjelder dette Menneskerettighetsdomstolens tolkning av Den europeiske menneske-rettighetskonvensjonen.²⁶

Hva handler dette om? Det handler opplagt om nok et eksempel på det Mari Teigen og jeg har kalt likestillingens vikeplikt i norsk partipolitikk (Skjeie og Teigen 2003). Og denne gangen kreves det altså vikeplikt på et så sentralt og symboltungt område som menneskerettighetsregimet. Maktarrogansen blir påfallende når den formulerte motstanden mot inkorporering av kvinnekonvensjonen ikke bygger på noen form for substansiell vurdering av betydningen av konvensjonens likerettsprinsipper. Det gjøres heller ingen forsøk på konkrete avveininger av forholdet mellom religionsfrihet og kvinners likestillingsrett. Inkorporering blir i stedet avvist gjennom generelle betraktninger om hensiktsmessigheter og/eller fare for institusjonelle maktforskyvninger.

For å forstå at en slik arroganse kan få politisk gjennomslag, må vi igjen hente fram premisset om ulikeverd. Jeg regner med at tankegangen rundt denne formen for relativisering av diskrimineringssvern går omtrent som følger: CEDAWs menneske-rettighetsvern er bare «passe viktig» / (fordi) kvinners menneske-rettigheter er «godt nok» vernet i Norge allerede / (samtidig som) den diskrimineringen kvinner ikke er beskyttet mot, ikke er «så farlig».

25. Høringsnotat om innarbeiding av kvinnekonvensjonen, Barne- og familiedepartementet, 2003:15

Fortsatt gjenstår likevel den formen for «rettsliggjøring» som eventuelt starter når den første individuelle klagen på religiøst basert diskriminering havner på likestillingsombudets bord. Om en slik klage overhodet er tenkbar, kan dét bli en svært interessant prosess.

26. Se regjeringsadvokatens høringssvar til BFDs høringsnotat 2003, samt høringsvar til maktutredningen, <http://www.odin.dep/smk>

Litteratur

Barry, Brian 2001. *Culture and Equality*. Polity Press, Cambridge.

Bergem, Knut V., Gunnar M. Karlsen og Beate Slydal (red.) 2002. *Menneskerettigheter – en innføring*. Humanist forlag, Oslo.

Borchgrevink, Tordis 2002. Likestilling, det flerkulturelle demokratiets hodepine. I Grete Brochmann, Tordis Borchgrevink og Jon Rogstad: *Sand i maskineriet*. Gyldendal Akademisk, Oslo.

Borchgrevink, Tordis 2002. Makten eller æren. Kristendom og felleskultur i det flerreligiøse Norge. I Grete Brochmann, Tordis Borchgrevink og Jon Rogstad: *Sand i maskineriet*. Gyldendal Akademisk, Oslo.

Børresen, Kari Elisabeth 2004. Kjønnsmodeller i kristendom og islam. Artikkeltkast, Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo.

Gule, Lars 2003. Retten til å diskriminere. I *Samtiden* 3.

Hellum, Anne 2002. Kjønn og rettens internasjonalisering. I *Hefte for kritisk juss* 1–3.

Hellum, Anne 2004. Reproduktive rettigheter og religionsfrihet. I prosjektbeskrivelse til kjønnsforskningsprogrammet, Norges forskningsråd: *Demokrati, religionsfrihet og kvinners menneskerettigheter*.

Hellum, Anne 2004b. Maktutredningens påstander om rettsliggjøring settes ut i livet – en knekk for demokratiet? Leder i *Hefte for kritisk juss* 2.

Hirschman, Albert O. 1975. *Exit, Voice and Loyalty*. Harvard University Press, Cambridge.

Jacobsen, Christine M. og Randi E. Gressgård 2002. «En kvinne er ikke bare en kvinne». Kjønnspromblematikk i et flerkulturelt samfunn. I Cathrine Holst (red.): *Kjønnstrettferdighet*. Gyldendal Akademisk, Oslo.

Ketcher, Kirsten 2001. Kvinneres rettigheter i et nytt rettslig landsskap. I Bent Sofus Tranøy og Øyvind Østerud (red.): *Mot et globalisert Norge?* Gyldendal Akademisk, Oslo.

Kymlicka, Will 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press, Oxford.

Kymlicka, Will 1999. Liberal Complacencies. I Joshua Coen, Matthew Howard og Martha C. Nussbaum (red.): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*. Princeton University Press, Princeton.

Nussbaum, Martha 1999. A Plea for Difficulty. I Joshua Coen, Matthew Howard og Martha C. Nussbaum (red.): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*. Princeton University Press, Princeton.

Okin, Susan M. 1997. Recognizing Women's Rights as Human Rights. I APA Newsletter no. 2.

Okin, Susan M. 1999. Is Multiculturalism Bad for Women? I Joshua Coen, Matthew Howard og Martha C. Nussbaum (red.): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*. Princeton University Press, Princeton.

Okin, Susan M. 2002. Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit. I *Etics* 112.

Skjeie, Hege og Mari Teigen 2003. *Menn i mellom*. Gyldendal Akademisk, Oslo.
Sunstein, Cass 1999. Should Sex Equality Law Apply to Religious Institutions? I Joshua Coen, Matthew Howard og Martha C. Nussbaum (red.): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*. Princeton University Press, Princeton.

Taylor, Charles 1994. The Politics of Recognition. I Amy Gutmann (red.): *Multiculturalism*. Princeton University Press, Princeton.

Vigerust, Elisabeth 1998. Likeverd – men ikke likerett. Om diskriminering ved tilsettinger i Den norske kirke. I *Rætfærd* 21 (82).

Vuola, Elina 2002. Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalism Ecumenism. I *Theory, Culture and Society* 1–2.

Young, Iris M. 1995. Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict. I Will Kymlicka (red.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press, Oxford.

Publications in FREIA's paper series:

1. Karin Widerberg: Udfordringer til kvinneforskningen i 1990'erne - foredrag på Center for Kvinneforskning i Aalborg 10.5.90, 1992
2. Feminist Research. Aalborg University. Report 1976-1991, 1992
3. Ann-Dorte Christensen: Kvinder i den nye fredsbevægelse i Danmark - mellem køkkenruller, resolutioner og teltpæle, 1992
4. Ulla Koch: Uformel økonomi og social arbejdsdeling - en fortælling om tværfaglighed og det umuliges kunst, 1992
5. Marianne Rostgaard: Kvindearbejde og kønsarbejdsdeling i tekstilindustrien i Danmark ca. 1830 - 1915, 1992
6. Inger Agger: Køn og krænkelse - om politisk vold mod kvinder, 1992
7. Margrethe Holm Andersen: Heks, hore eller heltinde? - et case-studie om tanzanianske kvinders politiske deltagelse og kønsideologier i forandring, 1993
8. Ulla Koch: A Feminist Political Economics of Integration in the European Community - an outline, 1993
9. Susanne Thorbek: Urbanization, Slum Culture, Gender Struggle and Women's Identity, 1993
10. Susanne Thorbek: Køn og Urbanisering, 1994
11. Poul Knopp Damkjær: Kvinder & rektorstillinger - et indlæg i ligestillingsdebatten, 1994
12. Birte Siim: Det kønnede demokrati - kvinders medborgerskab i de skandinaviske velfærdsstater, 1994
13. Anna-Birte Ravn: Kønsarbejdsdeling - diskurs og magt, 1994.
14. Bente Rosenbeck: Med kønnet tilbage til den politiske historie, 1994
15. Jytte Bang og Susanne Stubgaard: Piger og fysik i gymnasiet, 1994
16. Harriet Bjerrum Nielsen og Monica Rudberg: Jenter og gutter i forandring, 1994
17. Jane Lewis: Gender, Family and the Study of Welfare 'Regimes', 1995
18. Iris Rittenhofer: A Roll in the Hay with the Director: The Manager in a Genderhistorical Perspective, 1995

19. Ruth Emerek: On the Subject of Measuring Women's (and Men's) Participation in the Labour Market, 1995
20. Maren Bak: Family Research and Theory in Denmark: A Literature Review, 1995
21. Ann-Dorte Christensen & Birte Siim: Gender, Citizenship and Political Mobilization, 1995
22. Hanne Marlene Dahl: Contemporary Theories of Patriarchy - Like a Bird without Wings? Power, Signification and Gender in the Reproduction of Patriarchy, 1995
23. Lene Klitrose: Moving far beyond the Separated Fields of Patriarchal Scholarship: the Qualitative Leap of Philosophical Daring, 1995
24. Ulla Koch: Omsorgsbegrebet i lyset af international økonomisk integration - begrebs- og metodediskussion, 1995
25. Karen Sjørup: Patriarkatet og det kvindelige subjekt, 1995.
26. Susanne Thorbek: Women's Participation in Slum Organizations - Does it Make a Difference? 1995
27. Mette Groes: Kvinder laver daghøjskoler for kvinder, 1995
28. Signe Arnfred: Conceptualizing Gender, 1995
29. Durre Ahmed: Essence and Diversity in Gender Research, 1995
30. Ann Schlyter: Women's Responses to Political Changes in Southern Africa - Common Grounds and differences, 1995
31. Diana Mulinari: Thinking about Feminism, 1995
32. Susanne Thorbek: Global Context - Local Concepts, 1995
33. Sylvia Walby: Key Concepts in Feminist Theory, 1996
34. Yvonne Hirdman: Key Concepts in Feminist Theory – Analysing Gender and Welfare, 1996
35. Anna Alten: The Incompatibility of Entrepreneurship and Femininity: A Dilemma for Women, 1996
36. Jane Lewis: Equality, Difference and Gender in Twentieth Century Welfare States, 1996
37. Eileen Drew: Key Concepts Employed to Understand Gender in Relation to the Labour Market, 1996

38. Ilona Ostner: Individualization, Breadwinner Norms, and Family Obligations. Gender Sensitive Concepts in Comparative Welfare, 1996
39. Feminist Research. Aalborg University. Report 1996-1999, 1997
40. Ruth Lister: Engendering Citizenship, Work and Care, 1997
41. Ruth Lister: Citizen or Stakeholder. Policies to combat social exclusion and promote social justice in the UK, 1997
42. Anne Showstack Sassoon: Beyond Pessimism of the Intelligence: Agendas for Social Justice and Change, 1997
43. Lilja Mósesdóttir: Breaking the Boundaries: Women's Encounter with the State in Sweden, Germany and the United States, 1997 Labour Market, 1996
44. Ruth Emerek, Jeanette E. Dahl og Vibeke Jakobsen: Migrant Women on the Danish Labour Market, 2000
45. Birte Siim: Dilemmas of Citizenship in Denmark – Lone Mothers between Work and Care, 1999
46. Iris Rittenhofer: Historicizing the “Glass Ceiling”. The engendering of difference in German and Danish media presentations of leadershipdebates 1960 – 1989, 2000
47. Chiara Bertone: Familiens rolle i og kvinders krav til de sydeuropæiske velfærdsstater: et studie om Italien, 1999
48. Margareta Bäck-Wiklund: Senmodernt familjeliv och föräldraskap – om traditionella roller och nya identiteter, 2001
49. Pernille Tanggaard Andersen: Retten til at vælge fællesskab – Yngre ufaglærte kvinders opfattelse af og praksis om fællesskab og solidaritet, 2002
50. Birte Siim: Feministiske bidrag til politisk teori, 2003
51. Anna-Birte Ravn: Economic Citizenship: Debates on Gender and Tax Legislation in Denmark, 1903-83, 2004
52. Christina Fiig: En feministisk offentlighed – Ph. D-forelæsning, Aalborg Universitet den 23. september 2004.
53. Ann-Dorte Christensen: The Danish Gender Model and New Political Identities among Young Women, 2004.
54. Hege Skjeie: Trosfrihet og Diskrimineringsvern, 2005

FREIA - the Feminist Research Centre in Aalborg is an interdisciplinary organization of feminist researchers at Aalborg University. Focus of the centre lies within the social sciences, especially the fields of anthropology, history, sociology/social science and political science. The present research programme "Gender and Social Change" forms the framework of a number of individual and collective projects. FREIA is part of the Institute for History, International and Social Studies at Aalborg University.